

Filosofia da natureza e idealismo objetivo: uma leitura da postura sistemática de Hegel segundo D. Wandschneider e V. Hösle

Philosophy of nature and objective idealism: A reading of Hegel's systematic posture according to D. Wandschneider and V. Hösle

Manfredo Araújo de Oliveira¹
manfredo.oliveira@uol.com.br

Resumo: A filosofia entendida enquanto reflexão transcendental por Kant e a emergência das ciências modernas autônomas da natureza fizeram desaparecer do cenário filosófico a filosofia da natureza como ela foi conhecida na tradição do idealismo objetivo. Assim, sua retomada no idealismo alemão com Schelling e Hegel constitui na modernidade uma grande renovação frente à forma de filosofia inaugurada por Kant e Fichte. É possível para nós hoje, depois de Kant e da teoria analítica das ciências do século XX, compreender o significado teórico de tal proposta de compreensão da natureza? Um fato significativo é que a renovação dos estudos hegelianos no século passado, com raríssimas exceções, deixou de lado a retomada da filosofia da natureza do sistema hegeliano, o que só veio acontecer na década de 70. A intenção deste ensaio é a concentração na questão sistemática: por que o idealismo objetivo implica uma filosofia da natureza no sentido da tradição e em que sentido esta proposta se distingue tanto de uma filosofia transcendental da natureza quanto da teoria analítica das ciências naturais.

Palavras-chave: Hegel, idealismo objetivo, filosofia da natureza.

Abstract: As a consequence of the understanding of philosophy as transcendental reflection by Kant and of the emergence of the modern, autonomous sciences of nature, the philosophy of nature known in the tradition of objective idealism disappeared from the philosophical scenario. Thus, its resumption in German idealism by Schelling and Hegel constitutes a major renewal vis-à-vis the form of philosophy proposed by Kant and Fichte. Is it possible for us today, after Kant and the analytical theory of 20th century sciences, to grasp the theoretical significance of such an understanding of nature? It is noteworthy that the renewal of Hegel studies in the past century did not include the philosophy of nature of Hegel's system, which only took place in the '1970s. This essay focuses on the systematic

¹ Universidade Federal do Ceará, UFC. Fortaleza, CE, Brasil.

question: why does objective idealism imply a philosophy of nature in the traditional sense and to what extent is this proposal different both from a transcendental philosophy of nature and the analytical theory of natural sciences?

Key words: Hegel, objective idealism, philosophy of nature.

A filosofia entendida enquanto reflexão transcendental por Kant e a emergência das ciências modernas autônomas da natureza fizeram desaparecer do cenário filosófico a filosofia da natureza como ela foi conhecida na tradição do idealismo objetivo a partir do *Timeu* de Platão e dos neoplatônicos da antiguidade tardia, da Idade Média e do Renascimento até à metafísica moderna pré-kantiana de tal modo que sua retomada no idealismo alemão com Schelling e Hegel constitui na modernidade uma grande renovação frente à forma de filosofia inaugurada por Kant e Fichte. É possível para nós hoje depois de Kant e da teoria analítica das ciências do século XX compreender o significado teórico de uma tal proposta de compreensão da natureza? Um fato significativo é que a renovação dos estudos hegelianos no século passado, com raríssimas exceções, deixou de lado a retomada da filosofia da natureza do sistema hegeliano (cf. Höhle, 1996, p. 37), o que só veio acontecer na década de 1970 (cf. Petry, 1981, p. 618; Neuser, 1987). A intenção deste ensaio é a concentração na questão sistemática: por que o idealismo objetivo implica uma filosofia da natureza no sentido da tradição e em que sentido esta proposta se distingue tanto de uma filosofia transcendental da natureza como da teoria analítica das ciências naturais.

A Natureza enquanto objeto da filosofia transcendental

Kant se confronta com o cerne da forma de pensamento que caracterizou a metafísica moderna: para ele, ela trabalha com um pressuposto básico que justifica seu empreendimento teórico, o realismo conceitual, a tese da identidade entre ser e pensar sem o que um discurso racional sobre o ser é impossível. A metafísica se radica neste pressuposto recebido da tradição e nunca questionado. Kant acolhe de Hume tanto o questionamento do pressuposto como o procedimento para o enfrentamento da questão: uma análise do aparato cognitivo do ser humano com a intenção de se dar conta de suas reais capacidades cognitivas e conseqüentemente de seus limites. Filosofia se transforma, então, numa autocrítica, isto é, numa reflexão do ser humano sobre si mesmo, uma reflexão sobre sua capacidade de conhecimento através de que se explicitam igualmente seus condicionamentos e seus limites, numa palavra, o princípio de inteligibilidade do real é a razão finita do ser humano. O primeiro resultado deste trabalho é a demonstração das sentenças básicas do entendimento puro que constituem as condições aprióricas de possibilidade da experiência. Sob sua direção são conhecidas conexões unitárias do mundo dos fenômenos, numa palavra, Kant está legitimando o tipo de conhecimento das ciências modernas que levantam a pretensão de gerar sentenças nomológicas objetivas e universalmente válidas a respeito de conexões que nos são dadas sensivelmente (cf. Schmied-Kowarzik, 1996, p. 15). Não temos conceito algum que vá além da experiência, não podemos saber o que é o mundo em si mesmo. Numa palavra, não dispomos de uma linguagem que nos permita formular perguntas sensatas e precisas a respeito do mundo em si mesmo uma vez que nosso conhecimento nada mais é do que uma associação sintética de nossas impressões sensíveis de acordo com as leis de nossas formas de intuição e categorias de pensamento.

Neste contexto, Kant define “natureza”¹ como a conexão sistemática de fenômenos físicos e psíquicos sob leis unitárias. Ele distingue natureza em sentido material e formal. Materialmente a natureza é o conjunto de todos os fenômenos, formalmente ela é o conjunto das regras, subordinadas às quais devem estar todos os fenômenos a fim de que possam ingressar na totalidade da experiência (Prol. A 109, 110, 111). Considerada formalmente a natureza nada mais é do que a legalidade que organiza a natureza material. Daí sua famosa afirmação: “Natureza é a existência das coisas na medida em que ela é determinada de acordo com leis universais” (Prol. A 72, 73). Segundo Schmied-Kowarzik, Kant nada mais faz aqui do que exprimir o conceito de natureza que subjaz à ciência moderna da natureza que entende natureza não como algo real em si mesmo, mas como o que se apresenta sensivelmente a nós determinado segundo as leis universais de nosso conhecimento teórico. Por esta razão, as leis da natureza não são leis da realidade em si, mas as determinações categoriais de associação dos fenômenos enquanto objetos de nosso conhecimento e de suas relações entre si. Assim, as determinações e leis das ciências da natureza não implicam sentenças ontológicas, mas são simplesmente sentenças sobre as conexões fenomenais sob determinados procedimentos metódicos e experimentais de investigação que não são em princípio separáveis do sujeito cognoscente. Assim, as ciências modernas da natureza nada mais fazem do que reunir numa conexão nomológica nossas impressões sensíveis de acordo com as categorias do nosso entendimento². Enquanto tal, a natureza é possibilitada pela mediação de nosso entendimento que, enquanto faculdade das regras, tem a tarefa de associar em unidade todo e qualquer dado, isto é, submeter tudo às suas leis. Desta forma, as sentenças básicas do entendimento são as leis *a priori* da natureza e constituem um sistema fisiológico, que precede todo conhecimento empírico da natureza e o possibilita.

Para Kant, o conhecimento destas sentenças básicas pode ser denominado de “ciência natural universal e pura” (Prol. A 91), pois ele constitui a legitimação a partir de princípios aprióricos dos juízos universais de experiência que constituem a física e que não podem legitimar-se a partir de percepções singulares. Somente a constituição da natureza enquanto um campo estruturado por princípios aprióricos, pelas leis universais de nosso entendimento, permite que se possa falar de objetividade no conhecimento das ciências (cf. Kutschera, 1981, p. 422). A filosofia da natureza, assim entendida, constitui para Kant a única tarefa da metafísica teórica, da nova forma de metafísica teórica que é o produto da revolução copernicana. Sua pergunta suprema é: como natureza é possível? (Prol. A 109-111). A grande falha da metafísica tradicional, segundo Kant, é a falta de princípios que pudessem dirigir seus trabalhos com segurança: ela não legitima seu próprio empreendimento já que se radica num pressuposto não demonstrado e por esta razão necessita de uma auto-reflexão que possa delimitar seus próprios limites. O resultado desta auto-reflexão, a reflexão transcendental sobre o aparato cognitivo humano, é a demonstração de sua impossibilidade enquanto conhecimento teórico já que a estruturação de seu empreendimento transcende os limites do aparato cognitivo humano.

¹ Consideramos aqui unicamente o conceito de natureza formulado na filosofia teórica de Kant. Schmied-Kowarzik tem razão em dizer que Kant elaborou dois outros conceitos de natureza em suas duas últimas críticas. Sabe, contudo, que este conceito teórico, não sem culpa do próprio Kant, foi o que se impôs como sendo seu único conceito de natureza (Cf. Schmied-Kowarzik, 1996, p. 22-23).

² Segundo Schmied-Kowarzik, Kant nada mais faz aqui do que exprimir o conceito de natureza que subjaz à ciência moderna da natureza que entende natureza não como algo real em si mesmo, mas como o que se apresenta sensivelmente a nós determinado segundo as leis universais de nosso conhecimento teórico. Por esta razão, as leis da natureza não são leis da realidade em si, mas as determinações categoriais de associação dos fenômenos enquanto objetos de nosso conhecimento e de suas relações entre si (Cf. Schmied-Kowarzik, 1996, p. 16).

A nova metafísica teórica que daqui surge, a única legítima de agora em diante, é mais humilde: ela não pretende mais fazer afirmações aprióricas sobre os entes, sobre a realidade em si mesma, mas pretende delinear as estruturas gerais de nosso pensamento que tornam possível nosso conhecimento da natureza e se limita, por isto, a estabelecer a determinidade apriórica dos objetos de nossa experiência, isto é, sua objetividade apriórica. Ela continua saber metafísico, apriórico, no sentido de que aqui acontece uma transcendência, só que agora não mais transcendência ao princípio absoluto de todo ser, mas para a subjetividade humana enquanto conjunto das condições de possibilidade da objetificação dos dados de nossa sensibilidade. A experiência não pode ocorrer sem uma mediação de nossas categorias de pensamento. Esta nova metafísica não levanta mais a pretensão de transcender a experiência e atingir o supra-sensível, mas permanece metafísica da natureza, isto é, da unidade da experiência e enquanto tal considera tudo o que é a partir da “mediação categorial”. Trata-se, portanto, de um idealismo subjetivo, epistemológico: todo e qualquer dado de nossa experiência é organizado e estruturado pelas categorias de nosso entendimento, cuja demonstração constitui a tarefa central da nova metafísica. Os objetos de nosso conhecimento são o produto da aplicação destas categorias às nossas intuições sensíveis, e seu campo de aplicação se identifica pura e simplesmente com o campo de possíveis experiências, e é por esta razão que se pode dizer que o mundo natural em cujo conhecimento atuam as categorias *a priori* é uma aparência meramente subjetiva (cf. Hösle, 1999, p. 123). Esta metafísica mudou de estrutura: sua tarefa consiste em tematizar o universo categorial com o qual conhecemos toda e qualquer realidade na experiência. Metafísica é agora teoria de nossa estrutura conceitual, isto é, filosofia transcendental da natureza que delimita as condições de possibilidade do conhecimento empírico da natureza, portanto, da física. Neste sentido, poder-se-ia dizer que se trata de uma “metafísica dos fenômenos” ou uma “metafísica da experiência”³ enquanto ciência das estruturas dos objetos da experiência que o sujeito necessariamente lhes imprime na base da constituição de sua sensibilidade e de seu entendimento. Assim, desaparece em Kant a idéia de um conhecimento da realidade como ela é em si mesma: conhecimento é sempre conhecimento de aparência, isto é, de algo estruturado pelo sujeito.

Teoria analítica das ciências enquanto substituto da filosofia tradicional da natureza

No século XX, um outro movimento filosófico confirmou, a partir de um outro contexto teórico, a tese kantiana de que a natureza em si mesma não é objeto da filosofia: trata-se do assim chamado positivismo lógico (cf. Dahms, 1985; Uebel, 1991), que partiu da convicção básica de que a filosofia, a matemática e as ciências da natureza tinham que se submeter às exigências da exatidão, da clareza conceitual e do rigor lógico e que o melhor meio para se atingir isto é o emprego dos instrumentos formais trabalhados por Frege e por Russell. Há aqui uma espécie de divisão de trabalho entre filosofia e ciências: em princípio só se pode ter acesso ao ser natural empiricamente, o que significa dizer que só as ciências empíricas têm acesso a ele. Cabe à filosofia a tarefa de uma metateoria em relação a estas ciências: a filosofia não pode fazer afirmações sobre o ser natural, mas apenas

³A expressão é de Kutschera (1981, p. 410).

sobre as ciências da natureza; portanto, ela não é conhecimento do mundo, mas teoria da estrutura do saber do mundo. Por esta razão, em lugar de filosofia da natureza, que é impossível e inútil, temos agora a teoria das ciências da natureza (cf. Wandschneider, 1993a, p. 153) enquanto epistemologia e metodologia das ciências, ou seja, enquanto exame crítico das ciências e de seus limites, de seus conceitos, princípios e métodos.

Assim, hoje o conhecimento da natureza se restringe estritamente à esfera da pesquisa empírica exatamente num tempo em que o problema da fundamentação da ciência, que se emancipou da filosofia, se tornou muito claro e urgente. A teoria analítica da ciência que se apresenta como metateoria em relação às ciências empíricas se restringe a apresentar a metodologia geral das ciências da natureza, hoje considerada válida também para as ciências do espírito e as ciências do social, e se concentra nas questões formais dos procedimentos científicos de pesquisa e explicação e qualquer consideração da problemática do conteúdo é considerada uma intromissão indevida na competência própria da ciência. R. Carnap (cf. Carnap, 1972, 1968, 1942; Runggaldier, 1985) fez desta tese um momento central de sua obra filosófica.

A concepção que Carnap⁴ tem da filosofia gestou-se no contexto da discussão sobre o positivismo lógico, de modo especial no seio da teoria sobre as sentenças da linguagem humana. Para estes teóricos, só há dois tipos de sentença capazes de se submeter aos critérios do pensamento científico: as sentenças que exprimem os fatos percebidos ou redutíveis à percepção, que é a fonte do único saber de conteúdo que possuímos, e as sentenças que exprimem as regras do pensamento exato, isto é, as regras da lógica formal e da matemática, que são saberes puramente formais, sem conteúdo, nada dizem sobre a realidade, mas têm a ver com a forma com que apresentamos a realidade. Suas sentenças são, por isto, tautologias e valem independentemente e antes de toda experiência – uma tese defendida por Wittgenstein no *Tractatus*. Todas as demais sentenças do discurso humano dizem respeito ao que não se pode controlar empiricamente e que se expressa através de diferentes atividades humanas como a fantasia, a poesia, os sentimentos, a teologia, a metafísica que constitui o cerne da filosofia tradicional, cuja pretensão era conhecer o mundo em suas diferentes dimensões e a totalidade do ser através da reflexão pura sem qualquer controle empírico.

A conclusão que ele tira daqui é decisiva em relação às pretensões da filosofia tradicional, portanto, também da filosofia da natureza: só possuem sentido as proposições que podem ser univocamente reduzidas a fatos da percepção. Assim, o conhecimento legitimado é aquele que se radica nos fatos que nos são dados por nossos sentidos. Conseqüentemente, do real só pode haver conhecimento empírico. Daí porque os problemas da filosofia tradicional são insolúveis⁵. A conseqüência disto, para Wandschneider (cf. 1993a, p. 163-164), é que este tipo de pensamento não tem condições de desenvolver e de justificar um conceito próprio de natureza, mas antes permanece vinculado à compreensão não refletida de natureza das ciências naturais que é assumida sem problematização. Trata-se aqui, portanto, de uma postura empirista que defende a tese de que a experiência é o fundamento exclusivo do saber humano, isto é, a experiência é a fonte última de todas as nossas concepções⁶ e a única fonte de evidência para nossas crenças ou a única fonte

⁴ Numa direção muito próxima estão Schlick (1948) e Frank (1957).

⁵ Neste sentido, deve-se considerar a “ontologia naturalista” de Quine, apesar de suas críticas a Carnap, uma continuação de suas teses básicas. Cf. Quine (1980, p. 45): “Ontological questions are on a par with questions of natural science.”

⁶ Esta é a tese básica do que hoje se chama “Content-Empiricism” (Cf. Winkler, 2002, p. 129).

para aquelas crenças que são não-analíticas, factuais, informativas⁷. A deficiência básica desta posição está para Wandschneider (cf. 1995, p. 15) no fato de que este *princípio do empirismo* não pode ele mesmo ser fundamentado empiricamente. Ele não pode provir da experiência, já que princípios não são experimentáveis (como também as leis naturais), uma argumentação que, segundo ele, não atinge a ciência empírica que tem sua razão de ser, mas o empirismo enquanto teoria filosófica. Em si ela teria que responder à pergunta por que tenho que ser empirista com uma resposta empirista, ou seja, tinha que fundamentar isto com a experiência. Mas precisamente isto não é possível, porque a experiência, para falar com Kant (KrV A 1), só pode mostrar como algo é, não porém *porque* tem que ser assim e não de outro modo.

A filosofia adquire a partir da postura do positivismo lógico uma outra estrutura e um outro objetivo: não podendo ser conhecimento do mundo, ela se vai concentrar naquela esfera em que são expressos os fatos do mundo que as ciências conhecem: a linguagem. O objeto próprio da filosofia é a estrutura semiótica da linguagem das ciências em que o mundo se diz, ou seja, a consideração da consistência lógica da linguagem científica e do sentido de suas sentenças. Ela examina, então, criticamente os procedimentos de que as ciências se utilizam para estabelecer seus conceitos, suas sentenças, suas demonstrações, hipóteses e teorias. Numa palavra, a tarefa central da filosofia é fornecer a fundamentação metódica das ciências, demonstrar a validade de seu conhecimento do mundo: trata-se de explicitar os pressupostos, a dimensão empírica e a dimensão lógico-formal de todo conhecimento racional da realidade. Neste contexto, qualquer afirmação sobre a natureza é uma afirmação de ciência empírica, e a filosofia fica circunscrita às questões de lógica e epistemologia.

A filosofia da natureza no horizonte do idealismo objetivo

a) Demonstração da existência de um conhecimento objetivo puramente conceitual

Trata-se antes de tudo de articular um “quadro sistêmico” no qual também uma filosofia sistêmica da natureza pode situar-se e esta teria que ser uma filosofia idealista objetiva da natureza. Sua primeira tarefa é a fundamentação e a explicação de um conceito filosófico de natureza, ou seja, trata-se aqui, em contraposição ao saber das ciências empíricas, de um saber de princípios que de nenhuma forma, por esta razão mesma, entra em concorrência com o saber das ciências empíricas. Nossa própria situação histórica, teórica e prática nos manifesta com premência a necessidade de uma reflexão radical que, segundo o idealismo, parte da compreensão originária de que conhecimento não se reduz a conhecimento da experiência, uma vez que é possível ao sujeito ter, através do pensamento conceitual, isto é, independentemente do mundo natural, um conhecimento objetivo.

A questão aqui é que para o idealismo esta afirmação do caráter fundamental do ideal em relação ao real não pode reduzir-se a uma intuição originária ou

⁷ A tese básica do “Justification-Empiricism” (Cf. Winkler, 2002). Segundo este autor, os trabalhos recentes de metafísica são profundamente marcados pelos resultados das ciências e seu método de tal modo que se defende que as teorias metafísicas devem ser testadas a respeito de sua conformidade aos dados da experiência mesmo que se defenda a tese de que os “fatos da experiência” contêm mais do que, por exemplo, pensaram Locke ou Hume. (Neste sentido, a metafísica descritiva de Strawson é empírica).

a um axioma, mas precisa ser demonstrada e para fazer isto é necessário que o pensamento se volte sobre si mesmo, já que o procedimento demonstrativo neste caso não pode ser o da dedução a partir de axiomas não demonstrados em última instância: o que está em jogo são os próprios princípios do pensar enquanto tal, na expressão de Wandschneider (cf. 1993a, p. 163) uma lógica de princípios, os quais aceitos como axiomas careceriam de demonstração a não ser a de sua consistência lógico-formal. Por esta razão, demonstração neste nível tem que ser uma *reflexão transcendental* (cf. Wandschneider, 1994, p. 84) sobre os pressupostos necessários do próprio pensamento e da argumentação⁸ que constitui sua atividade básica. Com a exigência de fundamentação já está implicada a idéia de sistema na medida em que fundamentar pressupõe contextualidade lógica, ou seja, estruturas sistemáticas. Fundamentação, se se quer evitar fragmentação, unilateralidade, casualidade, só pode ocorrer no sistema. Isto vale claramente para a filosofia da natureza, que só é pensável como um sistema-parte num projeto filosófico global, isto é, no seio de uma teoria da totalidade do ser. Sistemáticamente, a primeira coisa que é exigida é a fundamentação deste projeto, o que significa dizer que o que se pergunta em primeiro lugar é sobre a base de fundamentação da filosofia enquanto tal, que só pode ser, pelo exposto, a de um sistema que se fundamenta a si mesmo enquanto autofundamentação de uma lógica de princípios. Portanto, não é importante somente que em filosofia se trabalhe numa perspectiva sistemática: com premissas arbitrárias se pode fundamentar o arbitrário. Decisivo neste contexto é que as próprias premissas sejam fundamentáveis e que o sistema seja ele mesmo autofundamentável. Esta é a única forma de evitar o arbítrio (cf. Wandschneider, 1993a, p. 163-164).

Neste contexto, para D. Wandschneider (1995, p. 18), a pragmática transcendental de K-O. Apel entende filosofia como reflexão transcendental, porém, com uma distinção fundamental de sua própria posição: nela, o *a priori* transcendental é a linguagem, portanto, algo de ordem epistemológica e não lógica. No entanto, toda tentativa de pôr a lógica em questão pressupõe a possibilidade de argumentação e, com isto, a lógica: como refutar o lógico a não ser com o próprio lógico? Daí seu caráter irrefutável e enquanto tal absoluto, de tal modo que aqui o *a priori* é a lógica enredada na linguagem no sentido de uma "lógica de princípios". A lógica, portanto, pressupõe a si mesma e só pressupõe lógica, e todo e qualquer pensar a pressupõe como sua "*condição objetiva de possibilidade*", o que manifesta sua prioridade sobre a linguagem enquanto dimensão subjetivo-intersubjetiva pertencente ao aparato cognitivo do sujeito pensante. No entanto, na situação do pensamento contemporâneo, uma pergunta se faz inevitável neste contexto: se a lógica, na forma da lógica moderna, enquanto lógica que se articula numa multiplicidade de sistemas formais, não seria talvez apenas uma forma específica e particular de lógica que é, então, diferente da lógica fundamental pressuposta em toda atividade de pensamento. Na perspectiva do idealismo objetivo, a lógica transcendental, do ponto de vista da fundamentação, se põe num nível de conhecimento que é anterior à própria lógica formal enquanto saber axiomático e, portanto, saber que por definição não é fundamentado em última instância⁹.

⁸ A reflexão sobre a fundamentação última, na escola de Apel, como também em Höhle, vai insistir no fato de que, neste caso único, o procedimento específico de prova é a contradição performativa, que constitui a forma própria de demonstração filosófica. (Cf. Kuhlmann, 1985, p. 73). Para Wandschneider, a contradição performativa recebe sua força do princípio de não-contradição, que, por sua vez, não pode ser demonstrado através da contradição performativa (Cf. Wandschneider, 1994, p. 84-103; 1995, p. 196ss).

⁹ A questão para Wandschneider se põe na perspectiva em que já Fichte (cf. Oliveira, 2002, p. 135-168) e Husserl (1929) a colocaram, ou seja, da anterioridade da lógica transcendental em relação à lógica formal.

A intenção básica de Wandschneider é levar a cabo a explicitação das estruturas básicas da argumentação enquanto tal (cf. Wandschneider, 1995, p. 17) a partir de uma reflexão sobre suas condições necessárias, o que significa dizer que aqui desaparece o problema da cadeia de provas ao infinito e, assim, a *filosofia* emerge precisamente como a reflexão do pensamento sobre si mesmo e sobre seus pressupostos inelimináveis e enquanto tal como *uma lógica que se fundamenta a si mesma*. Fundamental é uma relação lógica, o que significa dizer que a lógica não pode ser fundamentada no sentido estrito de que ela pudesse ser fundamentada a partir de fora por algo independente da lógica. Portanto, fundamentação aqui no nível dos princípios lógicos fundamentais só pode ser pensada como autofundamentação, o que significa dizer que a cadeia de fundamentação não pode ser infinita: para sua fundamentação a lógica só pressupõe a lógica. A fundamentação é, portanto, um *círculo necessário*. Esta reflexão não pode em princípio ser negada, pois sua negação necessariamente a pressupõe (cf. Wandschneider, 1985): os princípios lógicos emergem como condições necessárias de sua própria negação.

A dialética, nesta concepção, é uma explicação sistemática dos fundamentos lógicos do diálogo (Cf. Wandschneider, 1995, p. 13-14)¹⁰, ou seja, do *conjunto de princípios lógicos que qualquer argumentação pressupõe* para ter sentido e validade e que, enquanto tais, são princípios fundamentais inelimináveis, irrecusáveis. Desta forma, os pressupostos aqui tematizados não são apenas necessários num ato concreto: em toda situação concreta de argumentação há coisas que são pressupostas e que, neste contexto argumentativo, não podem ser negadas sem autocontradição. No entanto, são inteiramente contingentes e podem ser negadas por um outro sem autocontradição, por exemplo, que vivo, que estou acordado, etc. Aqui se trata de princípios sem os quais não há pensamento. Fundamental, neste contexto, é a figura da *autofundamentação reflexiva*, e é precisamente aqui que está a diferença entre esta posição e a concepção de fundamentação vigente na filosofia analítica contemporânea como se revela, por exemplo, na posição de Kutschera (1982, p. 36), para quem toda fundamentação começa com premissas e se realiza através de inferências. Da verdade ou, respectivamente, da validade das premissas temos que estar convencidos sob pena da fundamentação não poder efetivar-se. Numa palavra, fundamentação só existe onde há suposições que não podem ser mediadas através de fundamentação.

Desta forma, o saber fundamentado se baseia num saber não fundamentado¹¹, o que significa dizer que em todo contexto de fundamentação há pressupostos

¹⁰ Vaz (1997, p. 41): “Em primeiro lugar a absolutidade do Lógico implica a sua *irrefutabilidade* que é estabelecida pelo argumento de *retorsão*: como refutar o lógico como tal (operação eminentemente lógica) senão com o próprio lógico? Em segundo lugar, a absolutidade implica imediatamente a absoluta *universalidade* do lógico, o que significa que nenhuma realidade subsiste que não seja submetida à judicatura do lógico. Donde a exigência de que o lógico não possa, sem contradição, mostrar-se dependente de qualquer condição *extralógica*.” Também Wittgenstein considera a lógica algo transcendental: a lógica é a condição de possibilidade da linguagem e dos fatos do mundo. Ela é fundamento da linguagem e fundamento do mundo. Cf. Pinto (1998, p. 192-193): “[...] a lógica é o “cimento comum” à linguagem e ao mundo (1914-1916: 37). Assim, o estudo das condições de possibilidade da linguagem é também o estudo das condições de possibilidade do mundo, as quais expressam, em última instância, a essência de toda a realidade. Levada a suas últimas conseqüências, a crítica da linguagem desemboca numa ontologia. [...] Nesta última, a lógica desempenha o papel fundamental de lei transcendentalmente estruturante de toda a realidade: os fatos e as proposições são o que são graças à forma lógica.” No entanto, o que é transcendental, para Wittgenstein, ao contrário de Wandschneider, não pode ser dito, pois a linguagem não pode representar o que é condição de possibilidade da própria representação. O silêncio da mística é, aqui, o único meio de acesso.

¹¹ O que não significa arbitrário. Cf. Gomes (2003, p. 117): “Nós podemos construir, por exemplo, sistemas geométricos ou aritméticos diferentes daqueles que são comumente aceitos, mas, ao fazê-lo, temos de apresentar uma *prova* de que tais construções satisfazem certas condições. Nesses termos, um sistema assim concebido deve admitir uma prova de *consistência*, vale dizer uma demonstração de que os axiomas escolhidos não envolvem contradições.”

que não são mais questionáveis dentro de seu próprio contexto teórico. Escapa-se, porém, segundo ele, do dogmatismo na medida em que tudo pode ser questionado em outros contextos.

Com isto o procedimento demonstrativo já foi delineado: a reflexão do pensamento sobre si mesmo não pode em princípio ser negada, pois, quem a nega, reflete, utiliza categorias, numa palavra, pressupõe o que nega. Existe algo que não pode ser negado a partir de razões lógicas, justamente a própria lógica, isto é, a totalidade dos princípios lógicos básicos em sua conexão sistemática, o cerne das estruturas lógicas fundamentais que assim, enquanto algo que não pode ser negado, tem que ser compreendido como um *ser necessário, incondicionado* (cf. Wandschneider, 1985). A reflexividade do pensamento se revela assim como ponto último e irrecusável de todo conhecimento, uma esfera autônoma em relação a qualquer facticidade, portanto de caráter *a priori*, e o acesso a ela se faz unicamente, dado seu caráter não empírico, através de argumentos reflexivos, da reflexão do pensamento sobre si mesmo e seus pressupostos irrecusáveis, cuja especificidade é legitimar os próprios princípios de nosso conhecimento e de nossa ação.

A especificidade destes argumentos é que aqui não se trata de derivação de conhecimento a partir de outro conhecimento, o que seria impossível quando se trata precisamente de princípios (cf. Hösle, 1999b, p. 201-202), mas eles dizem respeito aos pressupostos necessários do conhecimento e da ação. Os **argumentos reflexivos** são a alternativa tanto a uma teoria intuicionista do conhecimento, que se contenta com a simples garantia de suas próprias intuições, quanto ao modelo hipotético-dedutivo de fundamentação, que inevitavelmente conduz a um regresso ao infinito. A reflexão se revela, então, como necessária, uma vez que os princípios, enquanto princípios, não podem ser deduzidos, isto é, demonstrados no sentido de uma dedução, sem que a dedução já os pressuponha, e, ao mesmo tempo, não podem ser negados sem autocontradição. Quando se trata, nos argumentos reflexivos, de tematizar os pressupostos necessários, o procedimento passa pela negação, mas não é simplesmente o da contradição entre a dimensão ilocutiva e a dimensão proposicional numa situação de ato de fala contingente e determinada como, por exemplo, se explicita na pragmática transcendental. Trata-se aqui do que V. Hösle (cf. 1987, p. 260) chama de “contradição dialética”, que diz respeito a *sentenças ou conceitos em si mesmos* e isto independentemente do fato de serem proferidos por um espírito finito, portanto, independentemente do ato de uma consciência finita.

Segundo Wandschneider, o cerne da filosofia de Hegel consistiu em ter demonstrado que somente o *Lógico-Ideal* pode ser considerado o *princípio absoluto* e que a aceitação desta absolutidade não é uma afirmação arbitrária, mas deve ser demonstrada e expressa conceitualmente, ou seja, que filosoficamente o absoluto buscado por Fichte e por Schelling já sempre pressupõe argumentação e com isto lógica, o que revela mais uma vez a fundamentabilidade da lógica. Na medida em que Hegel atribui absolutidade ao Lógico, este não pode ser apenas um princípio subjetivo de pensamento humano, mas deve valer objetivamente num sentido quase platônico. Um tal Lógico-Ideal é, então, princípio ontológico fundamental trans-subjetivo e, enquanto tal, princípio fundamental de todo e qualquer ser¹², o

¹² Há na filosofia contemporânea um debate entre uma concepção lingüística e uma concepção ontológica da lógica. O. Chateaubriand defende uma concepção ontológica da lógica que tem analogias com a posição aqui defendida. Cf. Chateaubriand (2001, p.16): “I do not deny that linguistic concepts have played an important role in the development of logic, but in my view the fundamental character of logic is metaphysical, not linguistic. On the one hand I see it as an ontological theory that is part of a theory of the most general and universal features of reality, of being *qua* being, as Aristotle said.”

que significa dizer que a postura hegeliana não é, como a de Kant, um idealismo subjetivo, que é de natureza epistemológica, mas um idealismo objetivo, de caráter lógico-ontológico.

O que é, então, o Lógico? Nisto consiste, precisamente, a tarefa específica da dialética: explicitar o Lógico enquanto princípio fundamental de todo ser, o que significa dizer que a tese básica de onde se deve partir para a efetivação da tarefa é, segundo Wandschneider, que não pode haver qualquer compreensão fora das exigências objetivas da lógica para o pensamento e seu objeto: a realidade que realiza as condições necessárias para poder constituir-se tema do discurso humano. Neste sentido, deve-se dizer que a todo ser subjaz uma lógica, não no sentido de uma faculdade subjetiva, mas como o "Logos" universal, imanente a toda e qualquer realidade. Por esta razão, toda realidade é captável em categorias, portanto, logicamente articulável. É esta a significação do lógico enquanto princípio transcendental-ontológico.

O específico dos argumentos reflexivos na medida em que se distinguem tanto da dedução quanto da intuição é que eles nos fazem captar o incondicionado, o sem pressupostos e, por isto, absoluto, ou seja, eles nos fazem captar *pensamentos objetivos numa razão objetiva, absoluta*¹³. A pergunta formulada por Höhle (cf. 1987, p. 260-261), neste contexto, é: por que falar de razão absoluta? Não seria possível dizer que eles existem independentemente de um pensamento finito, mas que existiriam, de certo modo, como números num mundo ideal sem que se atribuísse a este mundo, pensamento, subjetividade? Na realidade, trata-se, nos argumentos reflexivos, de estruturas reflexivas às quais não se pode negar uma existência ideal. Assim, a estrutura associada às sentenças é uma estrutura que se demonstra a si mesma, que se fundamenta a si mesma; é uma estrutura que fundamenta que ela é uma estrutura que se fundamenta a si mesma, que se constitui enquanto constituindo a si mesma e, enquanto tal, qualquer tentativa de negá-la a pressupõe, ou seja, trata-se de uma estrutura ineliminável, portanto de um ser necessário que reflexivamente se fundamenta a si mesmo. Ora, reflexividade e autofundamentação constituem a essência da subjetividade, a argumentação a essência da razão, de tal modo é preciso falar aqui de subjetividade absoluta e razão absoluta.

O cerne do procedimento aqui em questão consiste em que ele nos leva a ter de reconhecer não somente uma esfera do lógico, do ser ideal (as determinações universalíssimas de todo ente) irreduzível a entidades naturais, como também a estados da consciência ou a processos intersubjetivos de reconhecimento, mas a *realidade da razão absoluta (ser necessário) como seu princípio*, que constitui assim o mais íntimo e o centro do pensamento, que subjaz a todo ente e é o pressuposto de todo pensar, portanto, é o fundamento ontológico de tudo, o que significa dizer que a fundamentação última, enquanto tematiza, pela mediação de argumentos transcendentais, uma estrutura última que se fundamenta a si mesma, é a "formulação transcendental" daquilo que, a partir de Kant, se chama o "argumento ontológico" da existência de Deus, que é o cerne da filosofia (cf. Höhle, 1987, p. 261-262).

O ser ideal, o incondicionado e absoluto, é reflexividade e autofundamentação absolutas e, neste sentido, espírito absoluto, inteligência absoluta, saber que sabe de si mesmo¹⁴ enquanto reflexão total sobre si mesmo, revelação a si mesmo,

¹³ A respeito de uma compreensão do argumento ontológico, que se aproxima desta posição, cf. Weissmahr (1994, p. 96-100).

¹⁴ Pensamento do pensamento, identidade da inteligência (*noûs*) e do inteligível (*noetón*) como diz Aristóteles, in: *Met.* XII, 7, 1072 b 21-23. Cf. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 44-46.

auto-iluminação em si mesmo e para si mesmo¹⁵, identidade absoluta entre ser e reflexão, Verdade absoluta e fundamental, a pressuposição de toda posição que por esta razão mesma não pode ser deduzida, o chão absoluto a partir de onde podem ser revelados os limites de nosso saber¹⁶, fonte e termo de toda verdade, portanto “o primeiro” de todo conhecimento. O Absoluto não se revela enquanto outro frente à razão, mas antes como razão absoluta, identidade plena entre ser e saber (cf. Coreth, 1964, p. 358) em contraposição ao ser finito que é apenas identidade relativa, intencional, o que significa que aqui o conhecimento é fazer emergir o outro na interioridade do sujeito, numa identificação formal e não real com ele. O Absoluto é princípio universal de inteligibilidade de tudo¹⁷, que por isto conhece tudo em si mesmo: todo e qualquer ente é, enquanto principiado do princípio absoluto, em princípio e na medida mesma em que é, inteligível, portador de um “logos”, de uma logicidade imanente, uma vez que a universalidade absoluta do lógico implica que tudo seja a ele submetido e, por esta razão, aberto ao saber. Por outro lado, o espírito finito é a possibilidade de captar o inteligível de tudo¹⁸.

Isto significa que, para o idealismo objetivo, a estrutura reflexiva, o pensamento do pensamento, não é algo apenas subjetivo, que subjaz ao pensamento finito do ser humano, mas algo que subjaz a todo ser. Contrapor a esta estrutura reflexiva algo completamente distinto dela significaria se prender dogmaticamente a uma pressuposição puramente empírica. Isto implica dizer que a reflexão da reflexão é não só uma determinação lógica, mas também ontológica, o que por sua vez só é possível enquanto ela, separada do ser humano finito, é deslocada para uma subjetividade absoluta que, em seu pensar-se-a-si-mesma, pensa igualmente as categorias que constituem o ser objetivo. Na leitura de Höhle (cf. 1996, p. 41), esta subjetividade divina que pensa a si mesma e as categorias mais abstratas de todos os entes, ou seja, as categorias de uma ontologia geral, constitui precisamente o objeto da primeira parte do sistema, da “Ciência da Lógica”. Esta concepção de uma esfera ideal em que as determinações mais universais dos entes remetem dialeticamente umas às outras e se fundamentam numa subjetividade absoluta, que pensa a si mesma, constitui o cerne do idealismo objetivo desde Platão até Hegel.

A estrutura da filosofia da natureza enquanto filosofia do real ou enquanto dialética fenomenológica

Para Höhle, a filosofia hegeliana do real tem o propósito de efetivar o programa de Fichte da doutrina da ciência, segundo o qual a filosofia é uma metaciência

¹⁵Exprimindo isto na linguagem de Hegel e Heidegger, J. B. Lotz afirma que o ser absoluto contém a reflexão plena e o retorno completo a si mesmo e, com isto, é o puro ser-para-si (*Bei sich*, Hegel) ou a iluminidade plena (*Lichtung*, Heidegger) (Cf. Lotz, 1965, p. 129).

¹⁶Enquanto ciência do pressuposto de todo saber, Aristóteles denomina a filosofia primeira de “teoria da verdade”. Cf. *Met.* A 993 a 30ss. É a partir daqui que se articula o argumento elético enquanto refutação do ceticismo (Cf. Berti, 1993, p. 93ss).

¹⁷Aristóteles, *De Anima*, III, 431 b 21. Cf. Aquino T. de, *De Veritate*, q.1 a 1c. Marc, 1952, p. Coreth, 1964, p. 354. Para J. B. Lotz, o ser é verdade ou a *razão formal da verdade é o ser*; daí por que todo ente, porque enquanto a ele compete o ser, é verdadeiro. Cf. Lotz, 1962, p. 118.

¹⁸Precisamente enquanto ser aberto à esfera absoluta, que é fonte de inteligibilidade de tudo. Nesta perspectiva, o tomismo transcendental fala de uma presença atemática de Deus como fundamento de todo e qualquer conhecimento, inclusive do conhecimento explícito do Absoluto na reflexão filosófica e na religião. Daí a explicação da tensão ineliminável que marca o ser humano enquanto ser espiritual finito. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia*, op. cit., p. 217: “Em primeiro lugar, apresenta-se, pois, a tensão *interior* ao espírito no homem entre a abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e a inclinação transcendental para o Bem-em-si de um lado e, de outro, a limitação categorial ou *eidética* do espírito humano que submete a abertura para o Verdadeiro e a inclinação para o Bem à contingência e finitude do próprio sujeito e à mediação do mundo *exterior*.”

que tem a tarefa de fundamentar os princípios básicos e as pressuposições fundamentais das ciências particulares¹⁹. Assim, a filosofia da natureza tem como tarefa fundamentar os princípios básicos das ciências da natureza, a física, a química e a biologia. A filosofia do real deve, então, estabelecer uma ordem entre as ciências particulares, numa palavra, ela tem que ser *sistema* do saber e isto basicamente por duas razões: em primeiro lugar, a partir da perspectiva da fundamentação: para Hegel, só o todo é o verdadeiro: somente no seio de um todo pode um conteúdo ser justificado (Enz. & 14 A, 8.60). Em segundo lugar, revela-se a necessidade do caráter sistemático do saber a partir da determinação específica do Absoluto enquanto subjetividade ou espírito, pois o Absoluto, assim entendido, é princípio concreto de unidade, que nada pode ter em contraposição a si, mas no mundo só expõe a si mesmo. Neste sentido, o idealismo subjetivo é dualista, enquanto que o idealismo objetivo é fundamentalmente monista: sua tese básica é que o ser no sentido pleno é o reino ideal dos significados e das categorias *a priori*, cuja "exteriorização" é a natureza, que é configurada por suas determinações objetivas e imanentes (cf. Höhle, 1999a, p. 123-124).

A tarefa da filosofia do real consiste assim em mostrar que o campo do que se situa para além do lógico não é alógico, ou seja, que o não ideal é determinado pelo ser ideal, isto é, que ele é logicamente estruturado e que, portanto, a razão é realidade objetiva e, portanto, não apenas uma realidade relativa a uma consciência finita como é o caso no idealismo subjetivo, mas uma realidade em que se desenvolve o ser absoluto ideal (cf. Höhle, 1999a, p. 123). Numa palavra, a natureza é configurada pelo ser ideal, ela é logicamente estruturada. A tarefa da filosofia neste nível é tematizar a "racionalidade do real", mostrar no real a identidade originária entre ser e pensar, a conciliação entre a razão subjetiva e a razão objetiva (Enz. & 6), portanto, a conciliação entre subjetividade e objetividade, ideal e real. Isto significa afirmar que todo saber tem que ser mediado pelo princípio absoluto²⁰, pela Idéia Absoluta, que enquanto tal é necessariamente totalidade de tal modo que a filosofia do real apresenta a realidade "concreta" do Absoluto. Na medida da relação do saber específico com o Absoluto é que se pode determinar seu lugar na totalidade e, somente, assim, ele é, propriamente, saber.

Além da conexão e a ordem entre as ciências, compete à filosofia, enquanto saber fundamental, fundamentar os princípios básicos destas ciências que não podem ser captados na base da experiência, uma vez que por ela pressupostos como sua condição de possibilidade²¹; além disto, as ciências são marcadas por um limite formal: elas não podem fundamentar seus princípios e, com isto, não podem mediar o universal com o particular, o que tem como consequência que seu conteúdo não é necessário. Universal e particular nas ciências são exteriores um ao outro e

¹⁹ Segundo A. Nuzzo, o método da filosofia do real se distingue, em dois pontos fundamentais, do método da lógica: 1) Na lógica o começo é um momento absolutamente primeiro, sem pressupostos, já que ele é o pressuposto de tudo, enquanto que na filosofia do real o começo é um conceito derivado, fundamentado e condicionado pelo movimento anterior; 2) Enquanto que na lógica a dedução ou gênese ou também exposição do conceito enquanto momento do movimento puramente dialético é imanente a ele mesmo, na filosofia do real, a dedução e exposição do conceito determinado não pertence à sua dialética interna, mas ao movimento de determinação da esfera que a precede (Cf. Nuzzo, 1992, p. 67).

²⁰ Para H. Krämer, esta já é a posição de Platão. Cf. Krämer (1982, p. 274): "Il processo di costituzione dell'essere, in Platone, è primariamente concepito come strutturazione della realtà a partire dai suoi principi supremi, in cui la relazione fra principio e principiato è vista in maniera assai più stretta che non nel processo di sussunzione dello schema genere-specie."

²¹ Wandschneider defende a tese de que sempre foi claro para a tradição filosófica que as ciências empíricas contêm elementos não-empíricos, sem os quais elas não poderiam ser ciência, e que são objeto da reflexão filosófica. Ele cita alguns exemplos: a legalidade dos processos naturais, as perguntas cosmológicas fundamentais entre as quais está a questão básica: por que existe natureza?, a teoria da evolução e a questão de um telos

contingentes. As ciências situadas no nível do entendimento não captam que o conceito se diferencia a si mesmo, em primeiro lugar, na forma de universalidade, particularidade e singularidade e que ele é, enquanto totalidade concreta, a unidade destes momentos, que, por isto mesmo, não podem ser pensados enquanto separados uns dos outros (Enz. & 164): na esfera do conceito, o último nível categorial, todas as diferenças são diferenças imanentes; a autonomia e a alteridade das determinações são apenas aparência, pois, sendo o conceito o princípio de toda determinação, todas as determinações provêm do “poder criador” do conceito (Enz. & 6). Nesta perspectiva, o particular manifesta o universal e o desenvolve, mas o conceito permanece plenamente idêntico a si neste desenvolvimento. O especificamente filosófico das disciplinas da filosofia do real está precisamente na mediação de seu conteúdo pela Idéia Absoluta.

Além disto, Hegel distingue o princípio de uma filosofia e sua exposição como sistema, ou seja, seu desenvolvimento como ele diz. Aqui, a filosofia precisa das ciências particulares, já que elas não permanecem apenas na esfera da percepção, mas, de alguma forma, preparam o material para a filosofia, porque buscam princípios na medida em que situam a pluralidade dos fenômenos sensíveis no nível das determinações universais, dos gêneros e da lei universal e, assim, se põem na esfera do pensamento²². Claro que, para Hegel, esta dependência se dá exclusivamente quanto à gênese e não no que diz respeito à validade dos conhecimentos da filosofia. Numa palavra, uma filosofia apriórica da natureza, por exemplo, não é, em princípio, impossível ao pensamento como julgam os empiristas; no entanto, para um pensamento finito a mediação da filosofia da natureza através das ciências da experiência é, do ponto de vista genético, *irrenunciável*, enquanto que para as ciências particulares a experiência permanece a única legitimação, também da validade, de seus axiomas, e isto constitui uma diferença fundamental entre as ciências e as filosofias do real.

Para Hegel, a filosofia do real parte da experiência (gênese) e desemboca na experiência (interpretação), pois é desejável que a filosofia apriórica do real busque, na experiência, a comprovação de suas teses dado que pertence à essência do real que ele não seja só conceito, como é o caso das categorias lógicas, mas que ele tenha um correspondente espaço-temporal a que só se tem acesso através da experiência empírica (cf. Wandschneider, 1993a, p. 158). Então, nesta perspectiva, a filosofia do real não só deduz determinadas categorias lógicas, mas mostra o que a elas corresponde na experiência, ou seja, a tarefa de uma filosofia do real é dupla: em primeiro lugar, ela tem que articular uma determinação conceitual na sua esfera específica e, depois, detectar na experiência o que corresponde a esta conceitualização. A dedução da estrutura conceitual nada tem a dever à experiência, o que não é o caso quando se trata de dizer o que, na experiência, corresponde a esta estrutura. Trata-se, portanto, aqui, de descobrir uma forma de tradução do conceitual na esfera das representações orientadas na experiência.

Para Hegel, o trabalho da filosofia implica um movimento circular entre conceito e representação, pois, por um lado, o filósofo do real tem que passar da representação à esfera do conceito: a filosofia da natureza é uma consideração

²² Para A. Nuzzo, na filosofia do real não está em jogo a dedução e exposição genética do próprio conceito, mas somente a realização deste conceito. Por esta razão, a consideração dos objetos existentes na filosofia do real tem dois momentos: em primeiro lugar, ocorre a captação do objeto a partir do conceito (o aspecto lógico) e num segundo momento (o aspecto da existência) é a *forma da representação* que exerce a função de trazer para a reflexão filosófica os conteúdos do entendimento comum dos seres humanos. Na filosofia do real, temos sempre algo “objetivo”, que é um substrato da representação. Na definição do real é necessário indicar este substrato com sua representação adequada. É por esta razão que o método da filosofia do real implica um vai e vem entre representação e conceito, conceito e representação (Cf. Nuzzo, 1992, p. 66-72).

conceitual, isto é, sem se reportar à experiência, do objeto da ciência empírica da natureza. Portanto, a tarefa da filosofia da natureza é captar os resultados empíricos em sua própria necessidade imanente; num segundo momento, ele precisa traduzir seu conceito na esfera das representações, o que abre o espaço para possíveis erros de tradução. Para Hegel, pertence ao conceito de natureza, enquanto idéia na forma da alteridade, que, nela, não a liberdade, mas a necessidade e a contingência dominem, o que, aliás, gera a contradição entre a necessidade gerada pelo conceito e as contingências indiferentes a ela. Hegel fala, neste contexto, da impotência da natureza para segurar o conceito, o que significa dizer que há uma esfera que se subtrai à conceituação. A contingência é, assim, um momento presente na natureza e não totalmente estranho ao conceito, mas é determinado por ele, de alguma forma, embora não plenamente.

A partir desta reflexão, é possível indicar as características das categorias da filosofia do real em sua diferença em relação às categorias lógicas: a) Em primeiro lugar, elas são mais concretas do que as lógicas, já que mediadas pela categoria lógica suprema; b) Enquanto concretas, elas se referem a esferas particulares do ser, em contraposição às categorias lógicas universais; c) Mesmo as duas primeiras categorias da filosofia do real, espaço e tempo, que valem para todo o real, devem ser vistas como categorias ontológicas especiais, porque não podem ser ditas do lógico. As categorias da filosofia do real não são auto-referenciais; d) Às categorias da filosofia do real corresponde algo real, isto é, algo que pode ser objeto da experiência e da representação. Esta diferença entre os dois tipos de categorias não deve, contudo, esconder uma qualidade que lhes é comum: elas estão numa relação de correspondência. A lógica é um programa da filosofia real, a filosofia real é uma lógica explicitada.

Wandschneider elabora neste contexto uma concepção de filosofia da natureza²³ que se situa no horizonte da perspectiva hegeliana, mas com alguns traços próprios e tenta pensar a partir daqui a relação entre filosofia e ciência. As ciências²⁴ trabalham com conceitos que não são coisas, mas significações e que se situam numa conexão de sentido e de referência, que neles mesmos não está explícita e por isto mesmo carece de uma explicitação. Ora, uma filosofia idealista objetiva da natureza tem como sua primeira tarefa explicitar e reconstruir sistematicamente estas estruturas de referência no que diz respeito às determinações fundamentais da física, portanto um trabalho que é essencialmente diferente do da física enquanto ciência empírica. O que especifica a filosofia é a demonstração justamente da *necessidade das categorias* para além de sua simples facticidade através da mediação de sua acareação crítica. O que está em jogo aqui é uma questão de explicitação da infra-estrutura conceitual enquanto processo dialético de desenvolvimento conceitual: em diferença com a multiplicidade das determinações formais fixas, que nos são dadas de antemão numa interpretação já definida e de que podemos dispor de acordo com regras estabelecidas, na dialética os conceitos se vinculam entre si através de uma conexão de fundamentação que se produz argumentativamente. É neste processo que se desvela a estrutura conceitual oculta, possibilitando com isto uma espécie de "reconstrução racional" da coisa.

Nesta postura de pensamento é importante, segundo Wandschneider, acentuar a significação da *negação* para a seqüência do desenvolvimento dialético dos conceitos: na medida em que uma determinação exclui a outra, está sempre presente uma negação. Enquanto negação determinada, porém, ela tem uma função

²³ A respeito da filosofia da natureza de Hegel cf. também Neuser (2004, p. 39-49).

²⁴ A respeito da formação científico-natural de Hegel cf. Petry (2004, p. 145-155).

positiva, ou seja, não se trata aqui de uma negação total, mas específica e assim positiva. Com isto, Wandschneider confirma a tese de Kl. Hartmann (cf. 1972) de que o procedimento dialético não consiste na produção ou dedução de conteúdos, mas essencialmente na “reconstrução” do já conhecido num outro nível, ou seja, no nível da compreensão. Trata-se aqui precisamente de uma compreensão sem pressupostos que significa uma racionalização do dado na medida em que se articula uma genealogia das categorias já sempre empregadas dentro do horizonte da pretensão do pensamento de captar o que é em conceitos, ou seja, na unidade entre pensamento e realidade. Neste sentido, as categorias são a unidade entre ser e conceito, isto é, não são simplesmente categorias de uma subjetividade auto-suficiente, fechada em si mesma, mas têm relevância ontológica enquanto constituem diferentes casos de integração entre uma determinação do ser e uma determinação de pensamento. A lógica dialética é ontológica: trata-se aqui de captar em conceitos o ser da coisa; assim, no caso da filosofia da natureza, está em questão a captação do *ser natural* e não apenas de uma estrutura fática como é o caso do que é buscado pelas ciências empíricas. No *conceito* da coisa o pensamento já penetrou na própria coisa e a exprimiu. Por esta razão, não se pode dizer que o pensamento é simplesmente subjetivo e uma atividade exterior à coisa, como no caso da filosofia transcendental de feição kantiana.

A dialética se revela então como uma compressão da progressão conceitual, que é essencialmente um processo de uma busca que toma consciência de si mesma e se avalia criticamente e não um método no sentido de um procedimento mecanicamente aplicável. A ciência moderna é, em suas próprias raízes, não dialética e nisto está a razão de seu sucesso. Suas características estruturais são a formalização, a quantificação e o controle empírico, ou seja, ela é uma pesquisa voltada para a confirmação empírica dentro de um projeto de ação do ser humano no mundo na busca de eficiência. O progresso ininterrupto da ciência conduziu esta forma de conhecimento a um ideal de saber e exatidão que está muito longe do que pretende o pensamento dialético, que nem é um pensamento formal nem empírico. Precisamente o triunfo da ciência empírica em nosso contexto histórico levou a um descrédito da dialética considerada, então, como não científica e submetida a uma suspeita positivista de ser metafísica.

O ponto de partida de uma consideração dialética da natureza para Wandschneider é de ordem fenomenal (cf. Wandschneider, 1993a, p. 35ss) na medida em que são recebidas as determinações imediatas e se procura desdobrá-las, explicitar seu potencial de inteligibilidade, mostrar suas referências e interdependências e, por fim, captá-las como momentos de uma conexão que se fundamenta numa relação objetiva de principiamiento. Portanto, trata-se neste nível de um procedimento que não se faz a partir do conceito, mas em sua direção. Nesta perspectiva, a lógica emerge como telos da dialética fenomenal, pois somente a partir dela se torna possível reconhecer o sentido categorial nas relações descobertas de acordo com a tese básica do idealismo objetivo de que determinações de pensamento são determinações do ser. Numa palavra, o procedimento aqui empregado tem como objetivo o reconhecimento nestas relações das relações conceituais trabalhadas na lógica de tal maneira que uma dialética fenomenológica só se efetiva sob o pressuposto permanente da lógica. Numa palavra, a dialética fenomenológica desenvolve essencialmente a lógica nela implicitamente presente, uma vez que “inscrita” na matéria dos conteúdos complexos da representação. O rigor deste procedimento é segundo Wandschneider perfeitamente demonstrável e suas limitações resultam do fato de que no nível fenomenológico a lógica não se mostra pura enquanto tal, mas ela está inserida na esfera da representação, o que significa dizer que neste nível ainda não está expressamente disponível a conceituação do método do desenvolvimento

lógico dos conceitos, ou seja, da dialética enquanto teoria do desenvolvimento conceitual. Isto faz com que a seqüência do desenvolvimento dialético dos conceitos apareça aqui antes como uma espécie de “experiência da consciência”. Esta é uma experiência que a consciência faz em si mesma com suas representações matemáticas e físicas e que a leva a tornar manifesta uma conexão de ordem e fundamentação já presente nas categorias utilizadas nestas representações.

Wandschneider procura determinar a diferença entre a lógica e o que ele denomina a dialética fenomenológica: o específico da dialética fenomenológica consiste em partir da esfera do empírico, do fenomenológico na direção do lógico. A autodeterminação lógica do conceito tem como objeto apenas determinações conceituais, estruturas categoriais e, enquanto tal, não tem relacionamento com as figuras empírico-reais. A dialética fenomenológica, porém, em contraposição à lógica permanece vinculada aos fatos específicos, pois ela se desenvolve a partir deles. A legitimidade e a capacidade produtiva se mostram aqui claramente através do confronto com a coisa mesma. Mesmo assim, enquanto a filosofia da natureza se faz segundo a autodeterminação do conceito lógico, ela apresenta de certo modo uma reconstrução apriórica do ser natural, pois a conexão conceitual aqui explicitada não pode ser tomada como uma conexão real de origem – nem enquanto produção causal, nem enquanto processo histórico-psicológico –, mas deve ser entendida logicamente, ou seja, enquanto a lógica que inere à própria coisa e que é sucessivamente desdobrada e explicitada.

Sendo assim, sua validade não se decide através da experiência como se faz nas ciências empíricas. O que ela produz é a explicação do sentido implícito e, com isto, da conexão de sentido dos conceitos empregados nas ciências. Esta explicitação é condição de possibilidade do vir à luz da estrutura de condicionamento e principamento lógico dos conceitos, que já está implicitamente presente neles. Portanto, a dialética enquanto filosofia do real nem é uma ilusão da fantasia nem se reduz ao conhecimento empírico, mas levanta a pretensão de tematizar a logicidade imanente ao real que já está implícita nos conceitos das ciências e enquanto tal se legitima como um saber diferente do saber empírico. Como o Lógico, enquanto o Absoluto, princípio ontológico trans-subjetivo, é o princípio fundamental de todo ser, trata-se, então, na dialética do real de tematizar a presença do Lógico, do Absoluto nas esferas do real (cf. Wandschneider, 1995, p. 12-14).

Numa palavra, trata-se, para Wandschneider, de duas formas diferentes de racionalidade, ou seja, de *saber funcional* e *saber de princípios* que, embora distintos, são mutuamente complementares na medida em que executam tarefas diferentes, mas indispensáveis, do saber humano. Se é tarefa da filosofia da natureza alcançar o ser natural em sua concretude e pensar suas “condições de realização”, então, enquanto tal, para um espírito finito, ela não pode ser estritamente *a priori* e é por isto inevitavelmente dependente dos conteúdos empírico-científicos. Na medida em que a argumentação filosófica tem que acolher os elementos empíricos, ela não pode mais levantar a pretensão de rigor apriórico absoluto, mas somente probabilidade. Portanto, há aqui uma iluminação recíproca entre argumentos empírico-científicos e argumentos filosóficos: os argumentos científicos fornecem concretude e os argumentos filosóficos fundamentação de tal modo que podemos dizer que o fio condutor metodológico de todo o empreendimento de Wandschneider é esta mútua complementaridade entre concretude empírico-científica e fundamentação objetivo-idealista²⁵.

Nesta perspectiva (cf. Wandschneider, 2003), fica claro que a dialética não é o procedimento teórico adequado para explicar os mecanismos dos processos

²⁵ Cf. Wandschneider D., *Hegels naturontologischer Entwurf – heute*, in: Hegel-Studien 36 (2003) 147-169.

naturais, isto é, ela não é uma teoria científico-empírica. Por esta razão, ela não é competente nem para falar da estrutura empírica do espaço, do tempo, da matéria, nem para saber a idade do universo, que são questões da competência específica do saber científico-empírico, o qual, metodologicamente, não precisa de dialética para sua articulação teórica. No entanto, a dialética é importante no contexto integral do saber humano, porque, na medida em que tematiza as estruturas de referência implícitas nos conceitos das ciências, ou seja, as estruturas de sentido e as relações de principiamiento entre os conceitos, ela emancipa as ciências da pura positividade e contingência. Somente uma dialética dos conceitos das ciências pode apagar a impressão de que nas ciências se trata da ilusão do arbítrio e do acaso e com isto demonstrar a necessidade destes conceitos, os princípios e as razões que regem a pesquisa científica.

O idealismo objetivo permite, segundo Höhle, a articulação de uma filosofia da natureza apriórica material, que pode servir-se de quatro estratégias diferentes, mas compatíveis entre si: a) A natureza, enquanto principiado do Absoluto, tem que refletir estruturas do ser ideal, mesmo que lhe seja própria uma esfera irredutível do fático e do empírico – justamente isto pertence a seu conceito, o que justifica a existência das ciências. O fato de a natureza ser plenamente determinada através de leis naturais e das condições antecedentes é expressão de que sua essência apresenta, por um lado, algo universal (ideal), por outro lado, algo particular (real). Mas mesmo as determinações materiais da natureza são logicamente estruturadas, já que todo o mundo do real é a efetivação gradual de formas cada vez mais altas de reflexividade; b) Enquanto real, uma formação não puramente lógica, a natureza não pode ser simplesmente pensada, mas ela tem que ser experimentada e isto permite recuperar estratégias kantianas: reflexões sobre as condições de possibilidade da experiência são um caminho aproveitável para uma filosofia apriórica da natureza e podem ser complementadas através de argumentos operacionais, ou seja, argumentos que procuram substituir definições conceituais físicas por prescrições operativas para a física experimental; c) Que a natureza seja experimentável, isto significa dizer que ela tem que ser de tal modo estruturada que possa produzir seres capazes de a experimentar. Numa palavra, a escolha das leis naturais e das condições antecedentes é limitada pela condição de criar um cosmos que possa ser conhecido pelos espíritos finitos. A existência de tais espíritos é, então, ontologicamente necessária. Numa palavra, a natureza não é fim em si mesma, ela não é a forma mais elevada de realidade. Se o Absoluto em sua determinação suprema é uma estrutura reflexiva, que se fundamenta a si mesma, da subjetividade ou mesmo da intersubjetividade, então, a natureza, que corresponde à categoria da Objetividade, do ser, só pode ter sido criada com a finalidade de produzir espíritos finitos e de ser conhecida por eles.

As conseqüências do conceito idealista-objetivo de natureza

A proposta a partir do programa de Hegel de articular um conceito filosófico de natureza se pode explicitar em suas conseqüências, segundo Wandschneider, em algumas questões-chave.

1) A pergunta a respeito da *existência* da natureza. De acordo com a lógica dialética, determinar²⁶ significa sempre delimitar e com isto negar: enquanto algo

²⁶ As referências ao *omnis determinatio negatio* de Spinoza são claras.

é isto, não é aquilo. Com a afirmação da existência do ser ideal, a totalidade das estruturas lógicas, e de sua absolutidade se afirma necessariamente também sua independência de tudo o que não é ideal, a existência do não-ideal, do contraposto ao ideal (cf. Wandschneider, 1993b, p. 273), e este tem que ser “natureza”, pois, se o ser ideal é essencialmente uma coesão conceitual, o não-ideal tem que ser um ser sem coesão, disperso, separado, desagregado como se revela empiricamente no isolamento espacial-temporal-material do ser natural. Assim, a existência necessária do ser natural está vinculada à existência necessária do ser ideal²⁷. A natureza é assim em si mesma idéia, mas idéia em sua alteridade, em sua exteriorização, idéia que saiu de sua interioridade (cf. Wandschneider, 1983, p. 176). Numa palavra, de acordo com a lei da dialética, a determinação conclusiva da “idéia absoluta” tem ainda que ser negada, e isto significa justamente que o ideal enquanto a totalidade do desenvolvimento lógico em sua conexão sistemática tem que ser negado, o que implica dialeticamente o não ideal, portanto, de algo não incondicionado, não absoluto.

Para Höhle (cf. 1996, p. 42), no que diz respeito à questão da relação entre o ser ideal e o ser real, o idealismo se divide em duas vertentes: uma mais dialética e uma outra mais monística. Hegel é o representante mais importante da primeira posição para quem o primeiro passo no processo de desenvolvimento da Idéia é sua exteriorização enquanto natureza como sua negação total. Para os neoplatônicos do fim da idade antiga, o desenvolvimento a partir da esfera ideal não é criação, mas emanação: do Uno, a categoria suprema, seguem primeiro o espírito e a alma, depois a natureza. Aqui o espírito não é fim, mas meio.

2) Uma consequência fundamental de um conceito idealista objetivo da natureza é sua *cognoscibilidade*. A tese fundamental do idealismo objetivo implica que o ser ideal é princípio do ser real, numa palavra, o ser natural é determinado através de algo ideal, através de categorias; ele não é, portanto, algo completamente independente do ser ideal de tal modo que, como no caso da filosofia transcendental de Kant, as categorias fossem apenas “aplicadas a ele. Isto significa dizer que ele pode ser categorialmente conhecido, em primeiro lugar através da categoria não ideal (cf. Wandschneider, 1993b, p. 274) e tem como consequência a possibilidade de uma derivação dialética de suas categorias. Por outro lado, para Wandschneider (cf. 1993b, p. 276) isto revela uma determinação fundamental do ser natural, isto é, que nele ser e essência se distinguem: ele se revela como um ser não ideal, que, contudo, é captável idealmente através de categorias. A natureza permanece essencialmente vinculada ao ser ideal, ela é idéia, portanto, uma realidade inteligível. É esta a razão que levou Hegel a afirmar que o mais íntimo da natureza nada mais é do que o universal, ou seja, o ideal, embora ele seja apenas a idéia em si de tal modo que a unidade do conceito se “esconde” nele. O ser natural é por esta razão, na formulação famosa de Hegel, “a idéia na forma de ser outro” (Enz. & 247).

²⁷ Cf. Oliveira (2003, p. 135-136): “Para Hegel, o infinito tem que ser pensado de tal modo que ele mesmo se encaminha para o finito, para o outro de si, se contrapõe a si pondo algo frente a si para poder chegar a si mesmo (Enz. & 118), de tal modo que o infinito é igualmente essência e aparência, ele tem que se cindir de sua identidade e aparecer, pôr sua própria mediação. No entanto, o contrapor-se e o “ser um” estão nele. Neste contexto, a natureza emerge como espírito absoluto feito outro, convertido em outro, enquanto estádio da realização do espírito, a idéia efetiva que sabe de si mesma, que, superando as exterioridades naturais, se põe como idealidade, isto é, como a autopresença da idéia, sua autoconsciência, que põe seu objeto e nele se encontra. Ser em si mesmo no outro é para Hegel a definição da liberdade, que assim constitui a essência do espírito (Enz. & 382), cuja determinação última é a realização da idéia, a liberdade efetiva. Esta não é algo imediato, mas algo produzido por sua atividade”.

Segundo Wandschneider (cf. 1993b, p. 276-278), a circunstância de que no ser natural essência e existência não se identificam constitui sua contradição fundamental, o “defeito de nascimento” do ser natural, isto é, como diz Hegel, como ele é, o seu ser não corresponde a seu conceito. Por esta razão, existe na natureza uma tensão que se manifesta na tendência a superar esta incongruência, ou seja, de uma tendência a ajustar o fenômeno à essência ideal que a ele subjaz. Assim, a natureza possui uma tendência ao desenvolvimento, a um percurso de degraus de muitos momentos, cuja exposição constitui o trabalho específico da filosofia da natureza. A natureza se constitui assim como um sistema de degraus no qual cada um emerge de outro. Para Hegel, o desenvolvimento só existe no conceito de ser natural na base da dialética intrínseca do conceito: é o conceito dialético que dirige os degraus para frente. A fonte deste movimento é a discrepância acima mencionada entre a forma da natureza determinada pelo isolamento e o ideal a ela subjacente. Numa palavra, o desenvolvimento se faz na direção da superação desta discrepância, do isolamento, e, portanto, da identidade entre ideal e natural, entre o conceito e o ser, e assim há uma tendência à “coerência” enquanto superação do ser disperso e à “idealidade” enquanto manifestação da lógica imanente ao ser natural. Desta forma, a exterioridade da natureza vai, no curso do processo, ser superada, e no seu resultado, no espírito, a idéia retorna a si (Enz. & 18): o conceito enquanto subjetividade reflexiva emerge a partir de sua objetivação. Isto significa dizer que o conceito de natureza em Hegel tem caráter teleológico (cf. 1993b, p. 284-285): a tendência é superar o isolamento natural e realizar estruturas mais complexas, isto é, tornar-se “mais ideal”. Qual é o telos último deste movimento? De acordo com a dialética, tem que vir uma síntese que não deixe ideal e não ideal simplesmente como contrapostos de tal forma que o movimento dialético das categorias da natureza tem como fim o conceito de um ser que vincule naturalidade e idealidade. Em Hegel, esta síntese entre natureza e idéia é precisamente o espírito finito, que se constitui assim essencialmente como mediação. O espírito é mediado pela natureza²⁸ e sabe que todas as determinações da realidade são suas próprias determinações e que, portanto, ele só se relaciona consigo mesmo, uma vez que tudo é autodiferenciação e realização não plena da mesma estrutura originária, o Absoluto. No fim do desenvolvimento, emerge assim o espírito enquanto síntese de idéia e natureza e, com isto, o fim do desenvolvimento do ser.

3) A postura idealista objetiva torna possível uma compreensão da *legalidade da natureza*. Na perspectiva do idealismo objetivo, tempo e espaço só podem ter um sentido relativo (cf. Wandschneider, 1982), ou seja, eles são relativos ao ser natural material enquanto instância de referência. Nesta perspectiva, o comportamento das coisas naturais só pode depender fundamentalmente das diferenças de espaço e de tempo, e isto implica matematicamente invariância frente às variações de tempo e espaço. Numa palavra, o que ocorre aqui e agora tem que ocorrer nas mesmas circunstâncias sempre e em todo lugar e justamente isto é o que denominamos legalidade da natureza. Ora, a legalidade da natureza tem que ser compreendida na perspectiva do idealismo objetivo como a lógica subjacente à natureza através de que os seres naturais estão em relação uns com os outros. Desta forma, o conceito de legalidade da natureza pertence de antemão ao conceito de ser natural. Uma das conseqüências desta postura é que as leis naturais, sem as quais não pode existir ciência da natureza, não podem ser abstraídas da experiência, algo

²⁸ Cf. Oliveira (2003, p. 135): “[...] a idéia se contrapõe, assim, a seu outro, a natureza, e deste outro retorna a si enquanto espírito. Somente através deste retorno mediado por si mesma, a idéia é verdadeira segundo sua natureza dialética: ela é então enquanto resultado de uma mediação dialética, cujos passos – idéia lógica, natureza e espírito – são a própria idéia de diferentes formas.”

que o próprio empirismo reconhece sem, contudo, poder oferecer uma solução teórica para a questão, o que significa dizer que o empirismo, em contraposição ao idealismo objetivo, não está em condições de fundamentar a possibilidade das ciências da natureza.

Significa isto dizer que a filosofia da natureza torna a ciência empírica da natureza inútil? Não, porque pertence ao conhecimento da natureza não só a captação de leis universais da natureza, mas também das condições antecedentes que constituem um elemento individual e contingente, que, portanto, não pode ser captado pelas leis universais, o que tem como consequência que o acesso a ele só pode ser empírico. Filosoficamente importante é que ambos – leis universais da natureza e condições antecedentes – provêm da mesma raiz, ou seja, do isolamento do ser natural, a saber, as leis da causalidade vinculada ao isolado; as condições antecedentes da constelação fática do contorno de outros isolados e suas leis. Desta forma, o conhecimento da natureza se faz através da imbricação entre necessidade e contingência, o que significa dizer que do conceito idealista objetivo da natureza se segue necessariamente que tem que haver também contingência. Neste sentido, pode se dizer que o idealismo objetivo é mais adequado ao espírito das ciências da natureza do que o idealismo subjetivo, pois, só quando se reconhece uma esfera ideal de ser atemporal, pode-se conceder à ciência da natureza validade sem exceção para o mundo empírico. Sem dúvida, as ciências da natureza são neutras do ponto de vista dos valores, porém, filosoficamente, manifesta-se como o sentido da natureza a produção de seres que podem captar a origem ideal da natureza e pautar suas vidas segundo estas estruturas ideais, que já sempre são pressupostas em qualquer reflexão sobre problemas de validade (cf. Höhle, 1999a, p. 124).

4) Avaliação da *significação dos resultados das ciências empíricas*. O exemplo dado por Wandschneider é o da teoria da evolução a respeito da origem da vida e mesmo do espírito. Um tal programa de pesquisa é materialista, pois seu objetivo é explicar o orgânico e o espiritual unicamente a partir das propriedades da matéria anorgânica e, com isto, faz surgir perspectivas novas de compreensão provavelmente até para o enfrentamento da questão corpo-alma. O materialismo, para Wandschneider, tem seus méritos e sua razão de ser, mas como posição filosófica fundamental é deficiente porque não pode fundamentar a si mesmo materialisticamente. Que existe matéria e sua legalidade é algo que por ele é simplesmente pressuposto sem fundamentação. O idealismo, ao contrário, pode fundamentar a si mesmo e o materialismo, ou seja, ele é capaz de integrar o materialismo como uma teoria-parte de si mesmo.

5) Relação entre natureza e espírito. O idealismo objetivo permite uma compreensão da questão radicalmente diferente das soluções dicotômicas que foram hegemônicas na modernidade: se o princípio subjacente à natureza é o Lógico-Ideal, se ela é a Idéia presente num ser determinado, então se deve entender o espírito como uma possibilidade desde sempre posta no ser natural, que nele mesmo não chega à realização, uma postura que possibilita uma reconstrução causal do espírito a partir da natureza, o que o idealismo subjetivo não pode porque, então, ele desembocaria num círculo: o espírito seria ao mesmo tempo constituinte e constituído (cf. Höhle, 1999a, p. 123). Nesta posição, o espírito emerge como um modo de realização que traz à manifestação o ideal contido na natureza apenas implicitamente: primeiro enquanto pensamento, depois enquanto organização social e produção cultural. O central aqui é que campos do ser, como natureza e espírito, aparentemente tão distintos, são portadores de uma afinidade estrutural, o que se explica pelo fato de o Lógico-Ideal ser também princípio da natureza. É por esta razão que também a natureza é uma forma de manifestação

da absolutidade que caracteriza o Lógico, uma “imagem da razão divina” como Hegel se exprimiu²⁹.

Na concepção do idealismo objetivo, as categorias da filosofia do real são articuladas na base das categorias da lógica, que subjazem às diferentes disciplinas filosóficas e, por mediação delas, às ciências particulares. A primeira consequência disto é que nosso conhecimento da natureza é mediado por estas categorias. A natureza, na perspectiva do idealismo objetivo, é de fato real, ela é o fundamento de toda subjetividade finita e da intersubjetividade e, portanto, as precede. Mas como ela é constituída pela esfera ideal³⁰, pode-se partir da afirmação básica de que ela não é estranha ao espírito, é portadora de logicidade, ela é criação necessária³¹ do Absoluto³², na qual não se pode intervir sem motivo. A natureza emerge, então, como algo que precede todo poder sobre ela e enquanto tal é símbolo do Incondicionado.

Referências

- BERTI, E. 1993. *As razões de Aristóteles*. São Paulo, Loyola.
- CARNAP, R. 1972. *Der logische Aufbau der Welt*. 4ª ed., Hamburg, Felix Meiner.
- CARNAP, R. 1968; *Logische Syntax der Sprache*. 2ª ed., Wien, Springer-Verlag.
- CARNAP, R. 1942. *Introduction to Semantics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CHATEAUBRIAND, O. 2001. *Logical Forms*. Campinas, UNICAMP/Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
- CORETH, E. 1964. *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*. 2ª ed., Innsbruck/Wien/München, Tyrolia-Verlag.
- DAHMS, H.-J. 1985. *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte des Wiener Kreises*. Berlin.
- FRANK, P. 1957. *Philosophy of Science: The Link between Science and Philosophy*. Englewood Cliffs.
- GOMES, N.G. 2003. Sumum Bonum. In: M. OLIVEIRA e C. ALMEIDA (eds.), *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis, Vozes, p. 109-151.
- HARTMANN, K. 1972. Hegel: A Non-metaphysical View. In: A. MACNTYRE (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*. New York, p. 101-124.
- HÖSLE, V. 1987. Begründungsfragen des objektiven Idealismus. In: FORUM für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Philosophie und Begründung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 212-267.
- HÖSLE, V. 1996. Hegels “Naturphilosophie” und Platons “Timaios” – ein Strukturvergleich. In: V. HÖSLE, *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*. München, Beck, p. 37-74.
- HÖSLE, V. 1999a. Über die Unmöglichkeit einer naturalistischen Begründung der Ethik. In: V. HÖSLE, *Die Philosophie und die Wissenschaften*. München, Beck, p. 104-124.
- HÖSLE, V. 1999b. Religion, Theologie, Philosophie. In: V. HÖSLE, *Die Philosophie und die Wissenschaften*. München, Beck, p. 189-205.
- HUSSERL, E. 1929. *Formale und transzendente Logik*. Halle.
- KRÄMER, H. 1982. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano, Vita e Pensiero.
- KUHLMANN, W. 1985. *Reflexive Letzbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber.

²⁹ A respeito das consequências desta tese para o problema ecológico cf. Wandschneider (1993a, p. 161-162) e Oliveira (1996, p. 163-171; p. 173-202).

³⁰ Cf. Vaz (1997, p. 45): “Tudo que é como efetividade (*Wirklichkeit*) é segundo a Idéia. [...] Ora, a natureza é inicialmente como *fato* primitivo da experiência. Logo, para ser pensada como *real efetivo* (*wirkliche*), a Natureza deve ser pensada segundo a Idéia.”

³¹ Hegel procura mostrar que, em relação à idéia, a contraposição entre liberdade e necessidade se tornou obsoleta. Cf. a respeito: Wandschneider e Hösle (1983, p. 179-181).

³² Deste modo, pode-se dizer que, mesmo em Hegel, de alguma forma, é retomada a questão central da metafísica de Leibniz. Cf. Vaz (1997, p. 43): “Por que existe o *real* relativo e contingente, e não apenas o *lógico* absoluto e necessário? Questão, convém repeti-lo, que se coloca na ordem da inteligibilidade radical do que é mas *não* é o puramente lógico.”

- KUTSCHERA, F. von. 1982. *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin/New York, de Gruyter.
- LOTZ, J.B. 1965. Aletheia und Orthotes: Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik. In: J.B. LOTZ, *Sein und Existenz: Kritische Studien in systematischer Absicht*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, p. 120-134.
- MARC, A. 1952. *La dialectique de l'affirmation: essai de métaphysique réflexive*. Paris, Desclée de Brouwer.
- NEUSER, W. 1987. Sekundärliteratur zu Hegels Naturphilosophie (1802-1985). In: M.J. PETRY (org.), *Hegel und die Naturwissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, p. 501-542.
- NEUSER, W. 2004. Das Anderssein der Idee, das Ausereinandersein der Natur und der Begriff der Natur. In: W. NEUSER e V. HÖSLE (orgs.), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus: Festschrift für Dieter Wandschneider zum 65. Geburtstag*. Würzburg, Königshausen & Neumann, p. 39-49.
- NUZZO, A. 1992. *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*. Genova.
- OLIVEIRA, M.A. de. 1996a. Cultura e natureza. In: M.A. de OLIVEIRA, *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 163-171.
- OLIVEIRA, M.A. de. 1996b. Ecologia, ética e libertação. In: M.A. de OLIVEIRA, *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 173-202.
- OLIVEIRA, M.A. de. 2002. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da dialética contemporânea*. São Paulo, Loyola.
- OLIVEIRA, M.A. de. 2003. Dialética e auto-organização. In: C. CIRNE-LIMA e L. ROHDEN (orgs.), *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo, Editora UNISINOS.
- PETRY, M.J. 1981. Hegels Naturphilosophie – Die Notwendigkeit einer Neubewertung. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35:614-628.
- PETRY, M.J. 2004. Physik und Mathematik um 1790: Hegel und Schelling als Schüler Pfeiderers. In: W. NEUSER e V. HÖSLE (orgs.), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus: Festschrift für Dieter Wandschneider zum 65. Geburtstag*. Würzburg, Königshausen & Neumann, p. 145-155.
- PINTO, P.R. 1998. *Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo, Loyola.
- QUINE, W.V. 1980. *From a Logical Point of View*. Cambridge, Harvard University Press.
- RUNGGALDIER, E. 1985. *Zeichen und Bezeichnetes: Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*. Berlin/New York, de Gruyter.
- SCHLICK, M. 1948. *Grundzüge der Naturphilosophie*. Wien.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. 1996. "Von der wirklichen, von der seyenden Natur": Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel. Stuttgart/Bad-Cannstatt, frommann-holzboog.
- UEBEL, T.E. (ed.). 1991. *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle: Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle*. Dordrecht.
- VAZ, C. H. Lima. 1997. Da ciência da lógica à filosofia da natureza: estrutura do sistema hegeliano. *Kriterion*, 95:33-48.
- WANDSCHNEIDER, D. 1982. *Raum, Zeit, Relativität: Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- WANDSCHNEIDER, D. e HÖSLE, V. 1983. Die Entäusserung der Idee der Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist. *Hegel-Studien*, 18:173-199.
- WANDSCHNEIDER, D. 1985. Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur: Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39:331-351.
- WANDSCHNEIDER, D. 1993a. Von der Unverzichtbarkeit einer systematischen Naturphilosophie. In: H-D. KLEIN (ed.), *Systeme im Denken der Gegenwart*. Bonn, Bouvier.
- WANDSCHNEIDER, D. 1993b. Natur und Naturdialektik, im objektiven Idealismus Hegels. In: K. GLOY e P. BURGER (orgs.), *Die Naturphilosophie des Deutschen Idealismus*. Stuttgart, frommann-holzboog, p. 267-297.
- WANDSCHNEIDER, D. 1994. Letzbegründung und Logik. In: H-D. KLEIN (ed.), *Letzbegründung als System?* Bonn, Bouvier, p. 84-103.
- WANDSCHNEIDER, D. 1995. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels "Wissenschaft der Logik"*. Stuttgart, Klett-Cota.
- WANDSCHNEIDER, D. 2003. Hegels naturontologischer Entwurf – heute. *Hegel-Studien*, 36:147-169.
- WEISSMAHR, B. 1994. *Philosophische Gotteslehre*. 2ª ed., Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer.
- WINKLER, K.P. 2002. Empiricism. In: J. KIM e E. SOSA (orgs.), *A Companion to Metaphysics*. 5ª ed., Oxford/Malden, Blackwell, p. 128-134.